

«Demanaré comptes de la vostra sang». La sang i la vida humana en Gn 9,1-7

Joan Ramon MARÍN I TORNER

INTRODUCCIÓ

L'episodi de Gn 9,1-7 presenta la renovació de la creació en relació a Noè i els seus fills amb uns termes semblants als de Gn 1,26-30. Aquests termes els podem sintetitzar, ara mateix d'una manera global, en dos punts: el primer és la creació de l'Adam (mascle i femella) a imatge de Déu; el segon és la benedicció divina sobre l'Adam que comporta un cert domini sobre la resta de la creació i comporta també un règim alimentari.

Però, malgrat aquestes semblances entre els dos textos, hi ha també diferències notables. La diferència més evident, a primer cop d'ull, té a veure amb una innovació en el règim alimentari (Gn 9,3-4 *versus* Gn 1,29). Però crec que no és l'única ni la més important pel que fa al significat del text.

Al mateix temps, es pot veure que Gn 9,1-7 conté un element nou respecte a Gn 1,26-30: la menció de la sang identificada com a ànima-vida de la carn (és a dir, de tot ésser vivent) i la responsabilitat envers la sang vesada (Gn 9,5-6). Aquesta novetat, en primera instància, depèn del nou règim alimentari, però en un segon moment, deriva cap a la relació entre persones, fetes per Déu a imatge (d'ell?).

Aquest treball tracta el tema de la sang en Gn 9,1-7. Més específicament, aquest estudi intenta de precisar quin sentit dóna l'episodi al vessament de sang: als implicats i a les responsabilitats que se'n deriven. Per arribar a aquest objectiu caldrà examinar amb detall totes les semblances i sobretot totes les diferències de Gn 9 amb l'episodi de la creació. Com veurem, aquest horitzó comparatiu s'eixampla fins a abastar Gn 1-4. Probablement

en la interpretació de Gn 9,1-7 hi pesen molt més del que sembla a primer cop d'ull els motius de Gn 2-3.¹

1. EL MARC ESTRUCTURADOR DE Gn 9,1-7

1.1. *Benedicció i fecunditat*

L'episodi estudiat queda delimitat estructuralment per una inclusió entre els vv. 1-7:

Déu va beneir Noè i els seus fills dient-los: «Sigueu fecunds, multipliqueu-vos, i ompliu la terra» (v. 1).

ויברך אלהים את נח ואת בניו ויאמר להם פרו ורבו ומלאו את הארץ

Però vosaltres sigueu fecunds i multipliqueu-vos, escampeu-vos per la terra i multipliqueu-vos-hi (v. 7).

ואתם פרו ורבו ורצו בארץ ורבו בה

El v. 7 solament reproduïx el contingut de la benedicció. Això és així perquè tot l'episodi és un discurs de Déu a Noè i als seus fills. Tot el que es diu en Gn 9,1-7 són paraules atribuïdes a Déu, paraules de benedicció. Aquesta és la configuració marc del text.

Ara bé, el contingut de la benedicció no és exactament igual en el verset inicial que en el verset final de la perícope. Observem que el contingut de la benedicció del v. 1 correspon exactament a la benedicció de Gn 1,28:

Déu els beneí dient-los: «Sigueu fecunds i multipliqueu-vos, ompliu la terra [...]»

ויברך אתם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו ומלאו את הארץ

És una benedicció que conté els mateixos verbs («ser fecunds», «multiplicar-se» i «omplir») que Gn 1,22, benedicció de la qual són beneficiaris els animals aquàtics i els alats:

Déu els beneí dient-los: «Sigueu fecunds, multipliqueu-vos i ompliu les aigües dels mars, i que els animals alats es multipliquin a la terra.»

ויברך אתם אלהים לאמר פרו ורבו ומלאו את המים בימים והעוף ירב בארץ

1. Molts dels temes que tracto aquí ja han estat tractats més succintament en un anterior treball meu. J. R. MARÍN I TORNER, «Creats a imatge de Déu? Estudi de Gn 1,26», en A. PUIG I TÀRRECH (ed.), *Imatge de Déu* (ScrBib 7), Barcelona: PAM – ABCat 2006, pp. 42-45.

En canvi, el contingut de Gn 9,7 és una mica diferent. Coincideix amb Gn 1,22.28; 9,1 en el verbs «ser fecund» (פרה) i «multiplicar-se» (רבה). Però, en lloc del verb «omplir» (מלא) té el verb «escampar-se» (שרץ). Aquest verb ja forma part de la nova vida després del diluvi. Efectivament, en Gn 8,16-17 Déu ordena a Noè que surti de l'arca amb la seva família i amb tots els éssers vius que estan amb ell i a continuació afegeix, referint-se als éssers vius:

[... fes-los sortir amb tu] i que s'escampin per la terra, i siguin fecunds i es multipliquin sobre la terra.

וְשָׂרְצוּ בָאָרֶץ וּפְרוּ וּרְבוּ עַל הָאָרֶץ

Notem de passada que en Gn 8,17 no hi ha cap benedicció explícita. Com ja he dit més amunt, en Gn 9,7 també hi falta el terme «beneir». Això es pot explicar perquè tota la perícopa és una benedicció. Però el context següent de Gn 8,17 és instructiu al respecte. Quan Noè surt de l'arca, dedica un altar al Senyor i hi ofereix en holocaust un animal de cada espècie pura. El Senyor es complau en l'olor agradable dels sacrificis i es diu en el seu cor (Gn 8,21):

No tornaré mai més a maleir la terra per culpa dels homes [...]

I a continuació ve la benedicció del Senyor a Noè i als seus fills (Gn 9,1) que pren com a referència la benedicció de la creació. Però amb la inclusió que forma Gn 9,7 l'autor n'ha delimitat el sentit. La benedicció a la nova humanitat que representen Noè i els seus fills no és quelcom absolut. Més aviat s'assimila al creixement de la resta d'éssers vius sobre la terra. Amb ells ha de compartir el mateix espai. Més encara, com que *el* cor de l'home està inclinat al mal des de la seva joventut (Gn 8,21) i per culpa d'ell la terra (הָאֲדָמָה) havia estat maleïda, la sort humana sobre la terra (הָאָרֶץ) va lligada a la seva relació amb tots els éssers vius que estan amb ell. Els sacrificis que l'home ofereix al Senyor —sacrificis que obtenen la *no-maledicció*— són un senyal d'aquesta relació.

1.2. *Benedicció i domini*

El rerefons de la creació en el qual s'insereix la benedicció de fecunditat comporta també una relació de domini. *L'adam* (home i dona) ha de dominar sobre la resta d'éssers vius. El nostre text (Gn 9,2) se suma a aquesta idea, expressant-se, però, d'una manera diferent a Gn 1,26.28 i matisant l'abast del domini humà. L'afirmació de Gn 9,2 és aquesta:

[Que] el vostre temor i la vostra por (siguin) caiguin contra tot animal de la terra i contra tot ocell del cel, contra tot el que es belluga per la terra i contra tots els peixos del mar; han estat posats a les vostres mans.

וּמֹרְאֵכֶם וְחִתְּכֶם יִהְיֶה עַל כָּל חַיַּת הָאָרֶץ וְעַל כָּל עוֹף הַשָּׁמַיִם בְּכָל אֲשֶׁר תִּרְמָשׁ
הָאֲדָמָה וּבְכָל דְּגֵי הַיָּם בִּירְכֶם נָתַנּוּ

Per la seva banda, les afirmacions de Gn 1,26.28 són respectivament:

[...] i que sotmeti el peix del mar, l'ocell del cel, el bestiar, i tota la terra, i tot el que s'arrossega per la terra.

וַיִּרְדּוּ בְרֵגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַרְמֵשׁ הַרְמֵשׁ עַל הָאָרֶץ

[... ompliu la terra] i domineu-la; sotmeteu el peix del mar, l'ocell del cel i tota bestiola que s'arrossega per la terra.

וּכְבַּשְׁתֶּם וַיִּרְדּוּ בְרֵגַת הַיָּם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם וּבְכָל חַיַּת הָאֲדָמָה עַל הָאָרֶץ

Mirem amb una mica de deteniment les estructures de totes aquestes frases.

En Gn 1,26 el verb «dominar» (רדה) forma part de la intenció de Déu de fer l'*adam* a imatge i semblança seva. L'ús del verb en *wayyiqtol* especifica la intencionalitat de Déu que situa l'*adam* per damunt de la resta d'éssers vius.² G. von Rad diu que el text posa l'accent més en les raons de la semblança de l'*adam* amb Déu que no pas en què consisteix aquesta semblança. Dit d'una altra manera, el text parla menys del do que no pas de la missió: dominar. En qualsevol cas, Von Rad precisa que la missió de domini no pertany a la semblança amb Déu sinó que n'és una conseqüència.³ La llista dels éssers sobre els quals ha de recaure el domini humà conté cinc elements: peixos, ocells, bestiar, la terra sencera i tot el que s'arrossega per terra.

En Gn 1,28 Déu es dirigeix directament a l'*adam* amb la seva benedicció. En ella s'hi exposen, amb uns imperatius, els dos àmbits fonamentals afectats: el fet de ser fecunds i el de dominar. Fecunditat i domini s'entrecreuen en un element comú, la terra: «[...] ompliu la terra i domineu-la» (amb el verb כבש). A continuació es descriu concretament sobre qui s'ha d'exercir el domini (amb el verb רדה). La llista dels éssers sobre els quals ha de recaure el domini humà és més breu que en Gn 1,26 i sols conté tres elements: els peixos, els ocells i tot animal que s'arrossega per la terra. Aquesta reducció del llistat es deu al fet que no es men-

2. H. WILDERBERG, «צַלֵּם *sælæm* Abbild», en *ThWAT*, col. 560.

3. G. VON RAD, *Genesis. A Commentary*, London: SCM 1987, pp. 59-60.

ciona el bestiar (בהמה) ni la terra com a tal, que ja ha estat mencionada prèviament. S'hi ha introduït, però, el terme חיה «animal» com a referent dels éssers que s'arrossegueu per la terra (vegeu Gn 1,24,25).

En Gn 9,2 el tema del domini s'expressa diferentment. A primer cop d'ull, s'aproxima més a Gn 1,28 que no pas a Gn 1,26. És a dir, el tema del domini va directament unit a la benedicció de fecunditat. Però no se serveix, per a definir-lo, de cap verb típic del domini sinó dels substantius מורא «temor; por». Els subjectes d'aquest domini expressat així —caldria dir-ho millor: «els beneficiaris de la benedicció»— són particularment Noè i els seus fills, més que no pas l'*adam* fet a imatge de Déu (que apareix en Gn 9,6b; vegeu Gn 1,26). Al final de Gn 9,2 —aquest cop sí amb un verb— es matisa el domini amb l'expressió «han estat posats a les vostres mans» (בירכבם נתנו). L'ús del *nifal* de נתן, «donar» fa que el subjecte de la frase siguin els éssers vius. Això treu un cert protagonisme actiu a Noè i als seus fills. El domini entès com a sotmetiment queda mitigit en favor del do.

La llista dels éssers sobre els quals ha de recaure aquest domini és ben especial i presenta indicis de ser reelaborada.⁴ La frase mostra una estructura bipartida pel que fa a la distribució imaginària del món. Cada part conté dos elements. En la primera part es mencionen la terra (ארץ) i el cel (שמים) amb els éssers que hi viuen: animals i ocells.⁵ La descripció s'aproxima molt a la nomenclatura de Gn 2,19 (tot animal del camp i tot ocell del cel: כל עוף השמים – כל חית השדה). Aquesta terminologia indiferenciada pel que fa als diversos tipus d'animals terrestres (no es menciona el «bestiar» [בהמה]) reapareix en Gn 3,1 per parlar de la serp. En la segona part de Gn 9,2 es mencionen la «terra-camp» (אדמה) i el «mar» (ים) amb els éssers que hi viuen: animalons que s'arrossegueu i peixos.⁶

En Gn 9,2 s'ha modificat la identificació dels destinataris de la benedicció. El domini és constatat i se situa a un nivell diferent dels imperatius de fecunditat. La fecunditat humana que «omple la terra» (מלא Gn 9,1) rep com a condició de possibilitat l'haver de compartir terreny amb la fecunditat, creixement i expansió dels altres éssers (שרץ Gn 9,7). És veritat que es manté un cert domini expressat pel *temor* i la *por*, al qual s'hi afegeix el final de Gn 9,2: tot animal de la terra, tot ocell del cel, tot el que es belluga per la terra, tots els peixos del mar «han estat posats a

4. Per a la classificació i la nomenclatura dels animals terrestres, tant en el c. 1 de Gènesi com en el c. 2, vegeu: G. J. BOTTERWECK, «בהמה bēhēmāh animal», en *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, I, 525-540, concretament cols. 527-528.

5. El domini contra aquests éssers vius és introduït per la preposició על.

6. El domini contra aquests éssers vius és introduït per la preposició ב.

les vostres mans». Però els beneficiaris de la benedicció divina són diferents dels de Gn 1,26. En aquest text es diu:

Déu digué: «Fem l'home (אָדָם) a imatge nostre, semblant a nosaltres, i que sotmetin (וַיִּרְדּוּ) els peixos del mar, els ocells del cel, el bestiar, i tota la terra amb les bestioles que s'hi arrossegueu.»

És a dir, els beneficiaris de la benedicció divina són l'*adam* (home i dona, Gn 1,27) fets a imatge i semblança de Déu. No passa el mateix en Gn 9,1.7, on els beneficiaris són Noè i els seus fills. Això val la pena de subratllar-ho perquè Gn 9,6b menciona el fet de ser imatge de Déu, però es refereix a qualsevol *adam*.⁷

[...] perquè l'home ha estat fet a imatge de Déu.

La benedicció a la nova humanitat després del diluvi, representada per Noè i els seus fills, no depèn del fet de ser imatge de Déu. Fecunditat humana i domini sobre la resta d'éssers vius queden dissociats d'una suposada *superioritat* humana per creació a imatge de Déu i tot just són fruit del seu do.

Tal com està el text, la fecunditat humana que omple la terra (וּמְלֵא) (אֶרֶץ-הָאָדָם) comporta la por que recau sobre la resta d'éssers vius. Al final de la perícope, però, l'autor del text no s'està de recordar que la benedicció sobre la humanitat inclou una fecunditat i una multiplicació amb els altres éssers; recorda que humans i animals s'escampen per la mateixa terra (שָׂרְצוּ בָאָרֶץ). Per això, la humanitat, en la nova condició en què es troba, no pot exercir el domini pel simple fet d'haver rebut la benedicció de fecunditat. Els éssers vius li han de ser donats per Déu (Gn 9,2).

1.3. *Benedicció i aliment*

Al relat de la creació (Gn 1,26-28) s'hi afegeix un element sobre l'alimentació, tant pel que fa als humans com als animals, en Gn 1,29-30:

Déu va dir: «Vet aquí (que) us he donat tot vegetal que fa llavor que està sobre la faç de la terra i tot arbre que conté fruit, que produeix llavor, us servirà d'aliment. I a tot animal de la terra, a tot ocell del cel, a tot el que es belluga sobre

7. Un fenomen semblant d'aquesta dissociació es pot veure en Gn 3. Aquí l'Adam (home i dona) són declarats semblants a Déu (Gn 3,5.22) però la maledicció consegüent recau sobre la serp i la terra (Gn 3,14.17).

la terra el qual conté alè de vida, (els servirà) tota herba verda d'aliment.» I va ser així.

... נתתי לכם את-כל-עשב ... ולכל ... את-כל-ירק עשב לאכלה

Per la seva banda, Gn 9,3 s'expressa amb un element semblant sobre l'alimentació:

Tot animal que és viu us servirà d'aliment, com l'herba verda, us ho he donat tot.

כל-רמש אשר הוא-חי לכם יהיה לאכלה כירק עשב נתתי לכם את-כל

La frase de Gn 9,3 no diu res de l'alimentació dels animals. Però el nou règim alimentari humà, que inclou la novetat dels animals com a menjar, és expressada amb uns termes més pròxims a l'alimentació animal de Gn 1,30 (herba verda) que en la humana (vegetals que fan llavor, arbres que contenen fruit i llavors) de Gn 1,29.

A més a més, Gn 9,3 combina dues formulacions: per una banda hi ha «us servirà d'aliment» (la novetat d'aquest episodi respecte al règim alimentari), i, per l'altra, hi ha «us ho he donat tot» (mateixa temàtica que Gn 1,30). Aquesta segona formulació serveix per a reforçar l'avís sobre la proximitat entre humans i animals. En efecte, aquest «us ho he donat tot» (נתתי לכם את-כל) mostra una continuïtat amb Gn 9,2: «(tots els animals) han estat posats a les vostres mans» (בירכבם נתנו). Quasi es podria dir que el nostre episodi s'atreveix a considerar aquesta proximitat com a original. El qui en Gn 1,30 rebia aliment («tot animal de la terra, a tot ocell del cel, a tot el que es belluga sobre la terra el qual conté alè de vida», אשר-בו נפש חיה ולכל רמש על-הארץ), ara en Gn 9,3 passa a ser aliment (כל-רמש אשר הוא-חי).

Amb tot, entre el v. 2 i el v. 3 de Gn 9 hi ha un salt. Quan es parla del domini sobre tots els éssers vius, basat en el temor, es diu que «han estat donats a les vostres mans» (de Noè i els seus fills): בירכבם נתנו (verb en nifal). El subjecte del verb són els animals de la terra, els ocells del cel, amb tot el que es belluga per la terra i amb tots els peixos del mar. Quan el text es refereix als animals com a aliment, la perspectiva canvia i el subjecte passa a ser Déu. L'expressió és: נתתי לכם את-כל (verb en qal). La donació inclou també l'herba verda. Ni que sigui des d'un punt de vista estilístic es tracta de dos punts de vista. En el primer cas (Gn 9,2) hi ha dos actors: Noè amb els seus fills i tots els éssers vius. Entre els dos actors s'estableix la relació de domini (dels primers sobre els segons). En el segon cas (Gn 9,3), els actors són tres: Noè amb els seus fills, tot el que s'arrossega, que és viu igual que l'herba verda, i Déu. Ara la relació que s'estableix entre els tres actors comporta diverses posicions dels uns res-

pecte als altres. La relació entre els éssers vius i Noè amb els seus descendents té el seu fonament en el do de Déu. La relació entre Déu i Noè amb els seus descendents té el seu fonament també en la relació del qui dóna i del qui rep. Finalment, entre Déu i els éssers vius també s'estableix una relació: Déu els dóna a Noè i als seus descendents.⁸

En Gn 9,2 el paper de Noè amb els seus fills és més o menys actiu, indirectament a través del temor-por que recau sobre els éssers vius. En el v. 3 el paper de Noè amb els fills és totalment in-actiu: els éssers vius els serviran d'aliment, Déu els ho ha donat tot. Els subjectes són els éssers vius i Déu; mai Noè i els seus fills no ho són.

També hi ha un salt entre el v. 2 i el v. 3 de Gn 9 pel que fa a la descripció dels implicats en aquests versets. Salta a la vista que es produeix una restricció d'éssers implicats en passar de l'àmbit del domini a l'àmbit de l'alimentació. En el v. 2 s'hi mencionen «tots els animals de la terra, tots els ocells del cel, amb tot el que es belluga per la terra» (בְּכָל אֲשֶׁר בְּכָל הָאָרֶץ) «i amb tots els peixos del mar». En el v. 3 en canvi, sols es menciona «tot el que es belluga que és viu» (כָּל-דָּמָשׁ אֲשֶׁר הוּא־חַי). L'afegit de l'adjectiu «que és viu» (אֲשֶׁר הוּא־חַי) pot donar, però, un sentit de globalitat a aquesta expressió. De tota manera, l'efecte en el lector, comparat amb el verset anterior, ja està aconseguit.

2. UN NOU RÈGIM ALIMENTARI RESTRINGIT

2.1. La restricció alimentària en Gn 9,4

Si el domini era mitgat en funció de la terra compartida entre l'*adam* i els animals, també el nou règim alimentari és mitgat. En Gn 9,4 s'introdueix una restricció alimentària amb la partícula אַךְ:

Però carn amb la seva ànima/vida, (amb) la seva sang no en mengeu.

אַךְ-בָּשָׂר בְּנֶפֶשׁ דָּמּוֹ לֹא תֹאכְלוּ

La restricció s'aplica al que s'ha dit anteriorment: «tot el que es belluga, que és viu, us servirà d'aliment». Però se serveix de tot un vocabulari nou: «carn» (בָּשָׂר), «alè/ànima» (נֶפֶשׁ), i «sang» (דָּם). L'alè/vida i la sang van referides a la carn i són interpretades com aposició d'equivalència: la seva ànima (que és) la seva sang.

8. Vegeu la perícope que ve a continuació de Gn 9,1-7, on l'aliança del Senyor amb Noè i els seus descendents es fa extensiva als altres éssers i a tota la terra: Gn 9,10.12.13.15.17.

Som davant d'una frase que transmet una norma absoluta, emprant la formulació $\text{אל} + \text{yiqtol}$.

En el règim alimentari de Gn 1,29 no hi havia cap restricció. Sí que n'hi ha, però, en Gn 2,16.17:⁹

El Senyor-Déu va donar un manament a l'Adam dient: «De tot arbre del jardí en menjaràs, però de l'arbre del coneixement del bé i del mal no en mengis ($\text{אלה} \text{לא}$) perquè el dia que en mengessis moriràs.»

Per tant, doncs, la perspectiva de Gn 9,1-7 va més enllà de Gn 1 i, de moment, s'endinsa també en Gn 2. El camí que obre aquesta perspectiva té el seu interès des del moment que la desobediència a la restricció alimentària de Gn 2,16-17 és interpretada, ni que sigui a través de l'engany, com la possibilitat d'esdevenir com déus (Gn 3,1-5) i comporta la maledicció de la serp (Gn 3,14) i de la terra (Gn 3,17). És una maledicció que té conseqüències negatives en la relació de la dona amb la serp (Gn 3,15), en la relació intrahumana (Gn 3,16), en la relació de la humanitat amb la terra, ja que marca no sols el seu origen sinó també el seu destí (Gn 3,18-19), i en la relació de la humanitat amb Déu (representada per l'arbre de la vida i l'expulsió del jardí de l'Edèn, Gn 3,22-24). La similitud de la humanitat amb Déu pren aquí un to ben desfavorable. Sense avançar-nos al que direm més endavant, la perspectiva de Gn 2-3 probablement també és present en Gn 9,5-6. Vegem abans com tracten els textos legislatius la restricció alimentària que apareix en Gn 9,4 per a fer-hi aparèixer tots els elements en joc.

2.2. *Legislació sobre la restricció alimentària*

Una legislació alimentària semblant a la de Gn 9,4 es retroba en textos del Codi del Deuteronomi i del Codi de Santedat.

La normativa de Dt 12 preveu, entre altres coses, que els diversos sacrificis i els àpats sagrats conseqüents es realitzin a la presència del Senyor, tan sols al lloc que el Senyor haurà escollit perquè porti el seu nom (vv. 4-14.17-19). Es crea així un sistema cultural propi per a Israel a la terra de Canaan que eviti d'imitar les pràctiques dels nadius (v. 4 i vv. 29-31) i les del sistema vigent fins a aquell moment (v. 8). La nova pràcti-

9. J. SEVERINO CROATTO, *Exilio y sobrevivencia. Tradiciones contraculturales en el Pentateuco*, Buenos Aires 1997, p. 268: «La secuencia "mandato-excepción" es idéntica a la de 2:16-17, referida también a la comida.»

ca cultural té molt a veure amb el domini sobre els enemics (vv. 9-10) i la possessió total de la terra que el Senyor concedeix al seu poble (vv. 20.29). El culte esdevé expressió del reconeixement no sols del do sinó, sobretot, del reconeixement del Senyor mateix i de la seva benedicció. És un reconeixement significat per la fidelitat als manaments, que assegura la felicitat present i futura (vv. 25.28).¹⁰

La normativa preveu també que es pugui menjar carn. Aquesta possibilitat prové, en primera instància, del culte mateix, ja que es pot menjar la carn dels sacrificis de comunió oferts com a cosa consagrada o com a compliment d'un vot (vv. 26-27). Aquests sacrificis han de ser oferts en el santuari únic que estableix el Deuteronomista. Per tant, la carn es menja allí mateix. La sang de la víctima ha de ser oferta sobre l'altar del Senyor. Ara bé, Dt 12 també permet que es pugui menjar carn en qualsevol ciutat, segons el propi desig (v. 15):

Però, quan en tingui desig complet la teva ànima podràs sacrificar per menjar carn segons la benedicció del Senyor, el teu Déu, que t'ha donat, en qualsevol porta de ciutat. Qui estigui ritualment impur i qui estigui ritualment impur en podran menjar com (si fos) gasela o cérvol.

Igualment en els vv. 20-22:

Quan el Senyor, el teu Déu, haurà engrandit les teves fronteres, tal com ho havia parlat amb tu, i diguis que vols menjar carn perquè la teva ànima desitja menjar carn quan en tingui desig complet la teva ànima, menja carn. Si està molt lluny de tu el lloc que ha escollit el Senyor, el teu Déu, per posar-hi el seu nom, sacrifica un animal del bestiar gros o del bestiar menut que t'ha donat el Senyor, tal com t'ha manat, i menja'n en les portes de les teves ciutats quan en tingui desig complet la teva ànima. Sí, tal com es menja la gasela o el cérvol, així en menjaràs; qui estigui ritualment impur, qui estigui ritualment pur, junts en podran menjar.

La normativa especifica que no es mengi la sang de la víctima, sinó que sigui vessada per terra com aigua (vv. 16.24):

רק הדם לא תאכלו עליהארץ תשפכנו כמים

El fet de menjar carn continua tenint el seu origen en el culte, des del moment que els animals han de ser sacrificats (זבח) i la sang és tractada

10. P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy* (The New International Commentary on the Old Testament), Grand Rapids, MI: Eerdmann 1976, pp. 217-218. L'autèntica possibilitat d'ofrir sacrificis existeix tan sols a l'interior del compliment de la promesa de Déu; les ofrenes són el reconeixement i la commemoració de la bondat de Déu en tant que provident.

ritualment. La normativa de Dt 15,19-23 sobre la consagració dels primers mascles del bestiar gros i menut va en el mateix sentit, i potser és a l'origen de la possibilitat de menjar carn fora del santuari únic. La consagració dels primers mascles s'ha de fer segons preveu el nou sistema cultual instaurat, és a dir, oferint les víctimes en el santuari únic i menjant-hi la carn (v. 20), però se n'exceptuen les víctimes que tinguin algun defecte i, per tant, no puguin ser ofertes en sacrifici. Aquesta carn es pot menjar en qualsevol lloc, tant en condició de puresa com d'impuresa ritual (vv. 21-22). Ara bé, la sang de la víctima ha de ser tractada ritualment: no es pot menjar i ha de ser vessada per terra com aigua (v. 23).

Som, doncs, davant d'una legislació que enfoca la possibilitat de menjar carn subratllant-ne el sentit de do del Senyor (Dt 12,15.21 אשר נתן לך יהוה) en la terra que ha promès al seu poble, do que es correspon a la mesura de la seva benedicció (v. 15 כברכת יהוה אלהיך). Aquest menjar es distingeix de la carn oferta en sacrifici i de la dels àpats rituals en el sentit que es relaciona amb «el desig complet de la teva ànima» (vv. 15.20.21 בכל אות נפשך).¹¹

Com hem vist, Dt 12,16.24 especifica com ha de ser tractada la sang de les víctimes. Però el v. 23 hi ajunta la justificació de la normativa específica:

Ara bé, mantén-te ferm a no menjar la sang, perquè la sang és l'ànima (vida), i no has de menjar l'ànima (vida) amb la carn.

רק חוק לבלתי אכל הדם כי הדם הוא הנפש ולא תאכל הנפש עם־הבשר

En Gn 9,4 es pot intuir una justificació semblant. Però té les seves particularitats. Recordem el text:

אך־בשר בנפשו דמו לא תאכלו

Val la pena fixar-se en les diferències. Notem que la llei restrictiva de Gn 9,4 decreta que «no es mengi carn» (אך־בשר... לא תאכלו). En canvi, la llei restrictiva de Dt 12,23 decreta que «no es mengi la sang» (לבלתי אכל הדם) i que «no es mengi l'ànima (vida)» (ולא תאכל הנפש). És clar que en tots dos casos es vol evitar que es mengi la carn amb la seva sang. Però la formu-

11. Expressió que no apareix en Dt 15,19-23. P. C. CRAIGIE, *The Book of Deuteronomy*, 1976, p. 219. De tota manera, al meu entendre, l'objectiu principal de la legislació aquí no és tant distingir entre menjar secular i menjar ritual com clarificar en quins casos es pot menjar carn fora del santuari únic.

lació de Gn 9,4 sona estranya respecte a la de Dt 12,23. En efecte, aquest segon text especifica que «no es mengi l'ànima (vida) amb (עם) la carn». Just abans ja ha precisat que la sang és l'ànima (vida). En canvi, el text de Gènesi especifica que no es mengi «la carn amb (ב) la seva ànima (vida)». I a continuació ho precisa amb una aposició: «la seva sang». La preposició ב pot tenir el sentit «amb», però com es constata en el text de Dt, aquest sentit és donat millor per la preposició עם. Quin sentit, doncs, donar a ב en Gn 9,4? Hi ha diverses possibilitats. Una possibilitat podria ser la *beth pretii*, és a dir, la que indica equivalència, o la *beth essentiae* que especifica el complement d'un verb. En tots dos casos el sentit seria semblant: «no mengeu carn per/com si fos la seva ànima (vida)».¹² Si aquesta hipòtesi fos bona, caldria entendre que Gn 9,4 ha aprofitat la legislació de Dt 12,23 per a accentuar el seu propi punt de vista: ja que la concessió de menjar carn en el text que examinem va relacionada amb el domini, restringint-lo, ara es demana que no es mengi la carn com si es dominés la vida. El do de menjar carn no s'ha de confondre amb el do sobre la vida.

Per altra banda, del Codi de Santedat interessa especialment la legislació de Lv 17.¹³ Segons s'estableix en aquest capítol, qualsevol animal sacrificat, tant dins com fora del campament, ha de ser presentat com a ofrena al Senyor davant l'entrada de la tenda del trobament. Si no es fa així, la persona que ha mort l'animal serà imputada d'haver vessat sang, i en conseqüència, exclosa del seu poble (vv. 3-4). Tot seguit es concreta com fer l'ofrena d'un animal sacrificat en ple camp: l'animal ha de ser ofert en sacrifici de comunió al Senyor, a l'entrada de la tenda del trobament. El sacerdot aspergeix l'altar amb la sang de la víctima i ofereix, cremant-lo, el greix de l'animal. Altrament seria equiparat a l'ofrena feta a un ídol (vv. 5-7). La fórmula del v. 7b («és una prescripció perpètua per a vosaltres i per a totes les generacions») indica el final de les normes exposades i es passa a un nou encapçalament.¹⁴ Des del v. 8 la legislació preveu diversos

12. P. JOUON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome: Institut Biblique Pontifical 1923, § 133; J. SEVERINO CROATTO, *Exilio y sobrevivencia*, 265, n. 457. L'autor pensa que es tracta de *beth comitatus*, amb el sentit de «en», «juntament amb».

13. Per una descripció dels elements estilístics que marquen aquest capítol (introduccions casuístiques, indicacions en 3a persona, manaments divins en 1a persona o simples declaracions), W. KORNFELD, *Leviticus* (Die Neue Echter Bibel), Würzburg 1983, p. 66.

14. M. NOTH, *Leviticus. A Commentary*, London 1977, pp. 130-131 (= alem. 1962). L'ampliació dels vv. 5-6 respecte als vv. 3-4 es nota, a part de l'especificació del que ha de fer el sacerdot, sobretot en les diferències de vocabulari: matar/sacrificar, dins o fora del campament/en el camp. El v. 5 va contra les morts profanes d'animals. En canvi, el v. 7 introdueix una nova expansió, inspirada en 2Re 23,8, contra els sacrificis oferts a imatges de bocs en centres culturals situats a les portes de la ciutat de Jerusalem. S'hi podria afegir Ez 22,9; 33,25. Referit al poble com a víctima, del qual menjaran la carn i beuran la sang: Ez 39,17-19.

comportaments relacionats amb el culte, tant si es tracta d'un israelita com d'un immigrant. La normativa preveu en primer lloc (vv. 8-9) —afegeint-hi l'ofrena de l'holocaust a altres tipus de sacrificis— el mateix que apareixia en els vv. 3-4, és a dir, que la víctima ha de ser duta a la tenda del trobament per a ser oferta al Senyor. A continuació i seguint amb la mateixa tònica anterior (vv. 10-12) es prohibeix menjar sang; aquesta ha de ser oferta vessant-la sobre l'altar en expiació. En segon lloc (vv. 13-14), s'insisteix en el tema de la sang, però ara es refereix a la dels animals caçats per menjar-ne la carn. En aquest cas, la sang ha de ser vessada i coberta amb terra. En tercer lloc i finalment (vv. 15-16), es decreta que qui mengi un animal mort naturalment o per una altra bèstia quedarà impur fins al vespre. Per a purificar-se caldrà rentar-se un mateix i els propis vestits.

En realitat, hi ha una sola norma explícita que prohibeix menjar sang. És la que es troba en Lv 17,10.¹⁵ És molt probable que la normativa que s'exposa en aquests versets s'hagi de relacionar amb els versets anteriors: un holocaust o qualsevol altre sacrifici ha de ser dut a l'entrada de la tenda del trobament per a oferir-lo al Senyor, i la sang no es pot menjar.¹⁶ La llei és de tipus casuístic (וְאִישׁ אִישׁ ... אֲשֶׁר), però es presenta com a absoluta pel que fa a menjar sang (אֲשֶׁר יֹאכַל כָּל-דָּם). Aquesta llei és reproduïda en el v. 12, parlant el Senyor en primera persona, i té forma apodíctica (לֹא + yiqtol):

Per això he dit als israelites: «Cap ànima (persona) entre vosaltres no menjarà sang, i l'immigrant que viu enmig vostre no menjarà sang».

Entre les dues formulacions de la llei s'hi afegeix una explicació de la prohibició (v. 11):

Perquè l'ànima (vida) de la carn està en la sang (נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הוּא) i jo us l'he donada sobre l'altar per expiar per les vostres ànimes (persones); efectivament, la sang en tant que ànima (vida) expia (הָדָם הוּא בִּנְפֶשׁ יִכְפֹּר).¹⁷

15. Altres prohibicions de menjar sang: Lv 3,17 (conclusió dels sacrificis de comunió; l'animal és degollat i amb la sang s'aspergeixen els quatre costats de l'altar; l'ofert portat tot el greix de la víctima per a ser cremada; no es pot menjar ni el greix ni la sang; vegeu 7,26-27); Lv 6,23 (les víctimes ofertes en sacrifici pel pecat solament poden ser consumides pels sacerdots en un lloc sagrat; se n'exclou el cas que la sang de la víctima sigui usada per al sacrifici d'expiació; les víctimes han de ser cremades; vegeu 10,18); Lv 19,26 (la carn no es pot menjar en el mateix lloc on s'ha vessat la sang; vegeu 1Sa 14,32-34.).

16. Noth pensa que originàriament els vv. 10-12 anaven junts amb els vv. 3-4. Per a ell la funció dels vv. 8 i 9 no és altra que la de deixar clar que els holocaustos també s'inclouen en la normativa de dur les ofrenes a l'entrada de la tenda del trobament. NOTH, *Leviticus*, 132.

17. Per a una justificació d'aquesta traducció, vegeu l'explicació que en fa L. SABOURIN, «Nefesh, sang et expiation (Lv 17,11.14)», *ScEcl* 18 (1966) 36-37. Una traducció diferent en H.

Comparat amb Gn 9,4 tornem a trobar el que ja havíem vist a propòsit de Dt 12,23, és a dir, que els Codis Legislatius enfoquen el tema fixant l'atenció en «no menjar sang», mentre que el text de Gènesi para esment a «no menjar carn (com si fos la seva ànima, la seva sang)». Tant en Gn 9,4 com en Dt 12,23 (כִּי הָדָם הוּא הַנֶּפֶשׁ) és clara la identificació d'ànima (vida) i sang. En Lv 17,11 hi ha una lleugera matisació que esmorteix aquesta identificació: «l'ànima de la carn està en la sang». L. Sabourin explica que la relació entre ànima (vida) i sang està explicitada en tres tipus d'afirmacions que manifesten un progrés en el pensament teològic sobre la sang. La primera d'aquestes afirmacions correspon precisament a Lv 17,11, on es diu que l'ànima de la carn (la vida dels éssers) està en la sang. És una pura constatació d'experiència quan se sacrifiquen animals. La segona afirmació correspon, segons Sabourin, a Dt 12,23, on sang i ànima s'identifiquen. I la tercera afirmació és la de Gn 9,4, on, a propòsit del menjar carn, es manté encara viu el tabú de la sang.¹⁸

Una nova explicació de la prohibició de menjar carn apareix en Lv 17,14. L'explicació vol justificar la normativa que s'estableix en el v. 13, segons la qual en caçar un animal per menjar-ne s'ha de vessar la seva sang i cobrir-la amb terra. El v. 14a recull, primer de tot l'explicació (vegeu v. 11):

Perquè (la sang és) l'ànima (vida) de tota carn, la seva sang es troba en la seva ànima (vida).¹⁹

כִּי־נֶפֶשׁ כָּל־בֶּשֶׂר דָּמוֹ בַּנֶּפֶשׁ הוּא

Notem que, en comparació amb Gn 9,4 aquesta frase juga amb termes semblants:

Lv 17,14a:

(בֶּשֶׂר) דָּמוֹ בַּנֶּפֶשׁ

Gn 9,4:

בֶּשֶׂר בַּנֶּפֶשׁ דָּמוֹ

SEEBASS, «נֶפֶשׁ næfæš», en *ThWAT*, V, col. 549: «... denn das Blut ist es, das durch die næfæš stünt». Però vegeu en Lv 17,11 que el complement del verb כָּפַר es construeix amb la preposició בִּי i no amb ב.

18. SABOURIN, «Nefesh, sang et expiation», 29-31.

19. Ho tradueixo així tenint en compte la puntuació de בֶּשֶׂר amb l'accent disjuntiu *r'bi'a* i la de דָּמוֹ amb l'accent conjuntiu *munah*. També es podria entendre la segona part de la formulació: «La seva sang (de tota carn – tot ésser viu) és com si fos la seva ànima (vida)». En aquest sentit, la segona part de la frase seria una repetició de la primera. L. Sabourin posa el text de Lv 17,14a en paral·lel amb Gn 9,4 com a tercer nivell de formulació teològica de la relació entre sang i ànima (vida). Però tradueix: «Car la vie de toute chair c'est son sang dans sa nefesh.» (SABOURIN, «Nefesh, sang et expiation», 31).

Per tant, el text de Gènesi és més a prop del del Levític (v. 14a) que no pas del v. 11 del mateix llibre o de Dt 12,23.

Encara ens falta examinar Lv 17,14b, on es reproduïx la llei de la prohibició de menjar sang, posada en boca del Senyor (vegeu v. 12):

Vaig dir als israelites: «Sang de cap carn (ésser vivent) no en menjareu perquè l'ànima (vida) de tota carn (ésser vivent) és la seva sang. Tothom qui en mengi serà exclòs (del seu poble).»²⁰

La llei, com la del v. 12, continua sent apodíctica (לֹא תֹאכְלוּ), tot i que conté una ampliació en participi (כֹּל־אֲכִלְיוֹ). Es comprova, de totes maneres, que aquí el discurs del Senyor ha estat situat entremig de dues justificacions de la prohibició de menjar sang (v. 14a i 14b?). Les dues justificacions es corresponen:²¹

v. 14a?:	כִּי נֶפֶשׁ כָּל־בָּשָׂר (la sang és)
v. 14b?:	כִּי נֶפֶשׁ כָּל־בָּשָׂר דָּמוֹ הוּא

Encara, la legislació de Lv 17,14b conté una sentència («serà exclòs [del seu poble]»), cosa que no passava en els vv. 11 i 12, però sí en el v. 10, tot i que ara s'ha reduït a la mínima expressió:

v. 10:	וְנָתַתִּי פָנֶי בְּנֶפֶשׁ הָאֲכָלָת אֶת־הָדָם וְהִכְרַתִּי אֹתָהּ מִקֶּרֶב עַמָּהּ
v. 14b:	כֹּל־אֲכִלְיוֹ יִכְרַת

En Gn 9,4 no hi ha cap sentència per a incompliment de la normativa que es dona, però caldrà tenir en compte aquestes observacions de cara als versets següents. En Dt 12 no es preveu tampoc cap sentència en cas de desobediència de les normes rituals. Però s'hi usa el mateix verb (כָּרַת) aplicat als pobles on Israel va a establir-se: el Senyor els exclourà-exterminarà del seu territori. Allí és on els israelites aplicaran el nou sistema ritual sense imitar les pràctiques culturals dels nadius.

Resumint, doncs, l'episodi que examino situa la normativa sobre la restricció alimentària en un punt entremig del Codi del Deuteronomi i del Codi de Santedat. Tal com està el text actualment, el règim alimentari després del diluvi pren peu del de la creació, però s'actualitza amb la con-

20. Si ho comparem amb el paral·lel del v. 12 veiem que l'ordre del Senyor aquí té les seves singularitats: no són inclosos en la prohibició els immigrants. A més, el v. 12 té com a subjecte «cap ànima» (persona) «entre vosaltres», mentre que el v. 14b té com a subjecte un «vosaltres» (= israelites) sobreentès. Encara, el v. 12 parla de no menjar «sang», mentre que el v. 14b parla de no menjar «sang de cap carn».

21. Contra SABOURIN, «Nefesh, sang et expiation», 31.

cessió també de «tot el que es belluga, que és viu» com a aliment. La restricció de Gn 9,4 fa un salt qualitatiu en combinar els termes «carn», «ànima» (vida) i «sang», que fins ara no havien aparegut. Precisament aquests termes són els que empenen els codis legislatius. En ells s'harmonitza la carn oferta en sacrifici amb la carn feta servir per a menjar. En alguns tipus de sacrificis, la carn es menja ritualment (excepte les parts greixoses i la sang).²² En els casos que la carn tingui exclusivament un ús alimentari, la sang s'ha de tractar també ritualment. S'ha produït, per tant, un pas significatiu: s'abandona el tabú de la mort d'animals com a acte sagrat²³ i es dona entrada al tabú de la vida, manifestat en la sang. Aquest és l'element que encara assegura un cert lligam entre el simple fet de menjar i el culte. Es vol subratllar així que tot aliment, també la carn, és do del Senyor i benedicció seva. Penso que Gn 9,1-7 ha explorat al màxim les conseqüències d'aquesta nova concepció.

Més amunt he assenyalat que els Codis legislatius centren la seva normativa restrictiva en el fet de no menjar sang (Dt 12,16.24; Lv 17,10.12.14), mentre que Gn 9,4 la centra en el fet de no menjar carn. Tot amb tot, val a dir que Dt 12 també parla de la concessió de menjar carn, concretament en els vv. 15²⁴ i 20.²⁵ Notem de passada que Lv 17 simplement usa la paraula «carn» (בשר) per a referir-se als «animals» (vv. 11.14: «la vida de tot ésser vivent»: נפש כל בשר).²⁶ Sembla, per tant, que en aquest punt el text de Gènesi s'inspira en Dt 12. Però el matisa. El «menja carn» s'ha transformat en «no mengis carn» amb una explicació que s'aproxima sobretot a Lv 17,14a. La transformació respon al plantejament que Gn 9,1-7 fa del tema alimentari, text que posa els animals sota el domini humà, però de manera restrictiva, perquè tant humans com animals comparteixen una benedicció i missió divines semblants sobre la terra. Per tant, la carn no es pot menjar com si es tractés de l'ànima (la vida), que s'identifica per la sang.

¿És molt agosarat veure en aquestes transformacions un ambient polèmic? Ho pot mostrar la disposició actual de l'episodi de Gn 9,1-7, just

22. Es tracta dels sacrificis de comunió. Ja he assenyalat que Dt 15,19-23 permet també que es pugui menjar la carn de les primeres cries quan no són aptes pel sacrifici. El Codi de Santedat permet de menjar-se la carn dels sacrificis pel pecat i dels sacrificis de reparació, però solament ho poden fer els sacerdots (Lv 7,7).

23. I. CAIRNS, *Deuteronomy. Word and Presence*, (ITC) Grand Rapids, MI – Edinburgh 1992, p. 129: «In ancient times, all slaughtering of animals for food was regarded as “sacred” activity.»

24. «(Si la teva ànima [en té] desig complet), sacrificia i menja carn [...]» (תזבח ואכלת בשר).

25. «(Quan el Senyor, el teu Déu, hagi engrandit les teves fronteres tal com t'ha promès,) i diguis “vull menjar carn” segons desitgi la teva ànima menjar carn, quan (en tingui) la teva ànima desig complet, menja carn» (ואמרת אכלה בשר כירחאה נפשך לאכל בשר בכל־אות נפשך חאכל בשר).

26. En el mateix v. 14 apareix també l'expressió: דם כל־בשר. En el v. 17 s'estableix que qui ha incorregut en impuresa legal es renti ell mateix (la seva carn: בשרי) i els seus vestits.

al costat de Noè, sortint de l'arca amb tots els animals que eren amb ell, beneïts pel Senyor (Gn 8,17). Noè ofereix uns holocaustos (Gn 8,20), l'olor agradable dels quals complau el Senyor;²⁷ i li fa prometre que mai més no tornarà a maleir la terra (Gn 8,21). Segons llegim en Gn 8,22: «Mentre durí la terra no cessaran sembres i collites [...]». ¿Seguim en el règim alimentari de Gn 1,29-30? És clar que no, però Gn 9,1-7 potser advoca per no perdre aquella referència originària. Hipotitzo que el domini exercit d'una manera desmesurada en seria el detonant. A continuació veurem amb més detall aquesta hipòtesi.

3. DEL DOMINI ALIMENTARI AL DOMINI INTERHUMÀ

3.1. *L'abast del domini*

En Gn 2,16-17 el manament de no menjar de l'arbre del coneixement del bé i del mal comporta una sentència: «tingues per cert que moriràs». Malgrat la desobediència, la sentència no s'executa. Però hi ha un replantejament de l'alimentació fonamentada en la maledicció consegüent. El replantejament afecta la serp maleïda (menjarà pols: Gn 3,14) i la terra maleïda que sols aporta fruit a la humanitat amb fatigues (Gn 3,17-19). Igualment, la maledicció té conseqüències en el domini entre la dona i la serp (Gn 3,15) i entre la dona i l'home, ja que afecta fins i tot la fecunditat (3,16). Penso que Gn 9,5 té en compte aquest rerefons.

El v. 5 de Gènesi 9 comença, igual que el verset anterior, amb la partícula אֵךְ, però aquí no té el sentit restrictiu que tenia allí. Més aviat se li ha de donar un sentit de confirmació de la restricció del v. 4. Però, com ja ens té acostumats l'episodi de Gn 9,1-7, el v. 5 opera un salt respecte al que s'ha dit abans. Vegem el text:

Efectivament, de la vostra sang per la vostra ànima (vida) en demanaré comptes, de la mà de tot animal en demanaré comptes; i de la mà de l'adam, de la mà de l'home germà seu, demanaré comptes de l'ànima (vida) de l'adam.

וְאֵךְ אֲחִידְמַכֶּם לְנַפְשֵׁיכֶם אֲדַרְשׁ מִיד כָּל־חַיָּה אֲדַרְשֶׁנוּ וּמִיד הָאָדָם מִיד אִישׁ אֶחָיו אֲדַרְשׁ
אֲחִידְנַפֵּשׁ הָאָדָם

Observem en aquest text que de la tríada del v. 4 (carn, sang, ànima) sols se'n conserven dos substantius: la sang i l'ànima. A més a més, ja no

27. No oblidem que en els holocaustos la víctima sencera és cremada damunt l'altar. Per tant, no se'n pot menjar res.

són la sang i l'ànima de la carn (per menjar) sinó «les vostres sangs i les vostres ànimes» (נפש-חיים - רמכם). I per acabar de reblar el clau, estalviant-se fins i tot el terme «sang», en la segona part del verset introdueix un concepte nou, *adam*, construint-hi una expressió única en l'AT: «l'ànima (vida) de l'adam» (נפש האדם). A més a més, de la primera part del verset, en la segona es passa d'un el·líptic «vosaltres», representat pel sufix dels substantius «sang» i «ànima» (vida), és a dir de Noè i els seus descendents (d'aquells a qui es prohibeix de menjar carn com si fos la vida) a un genèric *home* (humanitat).

La partícula inicial אַ fa que es mantingui el context anterior, el del domini, que s'amplia a la relació interhumana. Així ho determina l'expressió «home germà seu», és a dir, l'altre que es relaciona com a germà (איש אחי). Aquesta expressió serveix per a precisar què es vol dir quan es parla d'*adam*: no d'un *adam* anònim, sinó d'algú digne de merèixer el nom de familiar (vegeu Jl 2,8; Za 7,10). S'indica, doncs, una relació mútua i recíproca.

La frase de Gn 9,5 té com a subjecte del verb «el Senyor» en primera persona («demanaré comptes» אדרש). El verb regeix objecte directe, dos cops indicat explícitament, i un cop, en el centre, a través d'un pronom («demanaré comptes de les vostres sangs» [את-רמכם], «en demanaré comptes» [אדרשנו], «demanaré comptes de l'ànima/vida humana» [האדם [את-נפש]]). El paral·lelisme entre la primera i la tercera frase mostra la identificació de la sang amb l'ànima/vida. Més encara, la sang esdevé un component antropològic vàlid per a denotar la persona humana sencera. Les dues frases es disposen quàsticament:

«de les vostres sangs ... demanaré comptes»

את-רמכם ... אדרש

«demanaré comptes de l'ànima/vida humana»

אדרש את-נפש האדם

En les dues frases esmentades el verb es completa amb un complement, indicant el responsable de l'acció que exigeix demanar-ne comptes i inclou el matís de «prendre venjança de»²⁸ («de la mà [del domini] de tot animal [מִיד כָּל-חַיָּה], de la mà [del domini] de l'adam [מִיד הָאָדָם]»). Aquest segon complement té una aposició que en precisa l'abast («de la mà [del domini] de l'home germà seu [איש אחי]»). La paraula «animal» ja l'havíem trobada en el v. 2: «Que el vostre temor i la vostra por caiguin contra tot animal de la terra». Per tant, s'insinuaria aquí que s'ha trastocat la

28. F. BROWN – S. R. DRIVER – Ch. A. BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, p. 206, entrada «דרש», Qal. 5. L'expressió מִיד דֶּרֶשׁ significa «demanar comptes», «exigir», amb la idea de venjança sovint associada.

relació de domini entre Noè i els seus descendents, per una banda, i els animals, per l'altra.

Un últim detall a comentar és que la primera frase conté un nou complement, apuntant als beneficiaris de l'acció del Senyor («per les vostres ànimes/vides» [לנפש חיים]). Precisament, la construcció לנפש חיים pren el matís positiu de «preocupar-se per algú», «interessar-se per algú» (vegeu Sl 142,5).²⁹

Ja es veu, per tant, que almenys a l'inici del verset, el verb דרש agafa dues direccions de significació: «preocupar-se (favorablement) per algú» i «venjar-se d'algú». Aquest deu ser el motiu pel qual el verb es repeteix dues vegades, la segona amb un pronom d'objecte. Els dos sentits del verb s'han unit per influència de la mentalitat profètica respecte als enemics. Vegem com. El terme inicial «les vostres sangs» pot tenir un valor subjectiu, és a dir, la vostra sang personal. Aleshores preval el significat de venjança en el verb «reclamar». El Senyor *reclamaria* la sang de Noè i dels seus descendents als animals que suposadament els haurien pogut dominar. Normalment es posa aquesta frase en relació amb Ex 21,28-32.³⁰ Ara bé, crec que és millor l'ambient profètic, on s'usa molts cops la imatge dels animals com a representació del càstig (vegeu p. ex. Ez 5,17; 14,21; 33,27; Os 13,8).³¹ És un tòpic de la predicació profètica, la reclamació que el Senyor fa de la vida del seu poble, enfrontant-se als seus enemics que s'han excedit en el càstig d'Israel al qual eren enviats, o s'han enor-

29. S. WAGNER, «דרש dāraš», en *ThWAT*, II, col. 316; B. KEDAR-KOPFSTEIN, «דם dām», en *ThWAT*, II, col. 256. Comentant l'inici del verset, aquest darrer autor hi detecta dos sentits, si bé es tracta sempre de les persones-individus (per la presència de *les vostres ànimes*): es decreta el càstig també per qui assassina algú sense que la sang hi jugui cap paper (p. ex. mort per enverinament o penjant a la forca), o bé es decreta que el vessament de sang sigui venjat sols quan es produeix la destrucció d'una persona.

30. Legislació sobre el cas d'un toro que mati algú. S'entén que els animals també poden ser culpables d'homicidi. E. A. SPEISER, *Genesis* (AB 1), Garden City, NY 1987, p. 58. CROATTO, *Exilio y sobrevivencia*, 270, també pensa que el text es refereix a l'homicidi usant en sentit figurat la menció de l'animal culpable, en tant que l'animal té un amo. Des de la pàgina anterior Severino Croatto presenta la composició del v. 5 poc convincent. Proposa una estructura en cercles concèntrics. El cercle més ampli abraça «la vostra sang – de l'adam». Un cercle més reduït abraça «de vosaltres mateixos (les vostres ànimes/vida) – l'ànima/vida». El nucli d'aquesta estructura seria: «de mans de tot vivent (animal) la reclamaré – de mans de l'adam ... reclamaré». Dic que aquest esquema de composició no convenç perquè l'autor ha de trencar el constructe: l'ànima/vida humana (de l'adam). A més, el mot «ànima» inicial i el final són complements diferents del verb «reclamar» i, per tant, no es poden posar en paral·lel. L'autor també s'equivoca en la nota 464 quan afirma: «La expresión “unos y otros”, lit. “hombre y su hermano”, es totalizadora». El text, però, no diu וְאִישׁ וְאִחֵיו com ho interpreta ell, sinó que diu אִישׁ אִחֵיו, una simple relació adjectival: la persona que és germà seu. La forma solament apareix en el nostre text i a Za 7,10, on indica una relació mútua i recíproca.

31. També Lv 26,22. Igualment, com a descripció del desastre de l'exili: Ez 34,5,8; Sl 74,19; 79,1-2.

gullit fins a creure que el domini era fruit del seu poder. Així, la venjança del Senyor és a favor de la vida del seu poble.³²

Però, al terme «les vostres sangs» se li podria assignar també un valor objectiu, entenent que es tracta de la sang dels animals, sang que Noè i els seus descendents no han menjat, seguint l'ordre de Gn 9,4. N'han menjat la carn però no la sang. Aleshores preval el significat de preocupació en favor d'algú en el verb «demanar comptes». El Senyor cercaria-reclamaria aquella sang en favor de la vida de Noè i els fills. No és aquest el sentit de Lv 17,11?

Perquè l'ànima/vida de la carn està en la sang i jo us l'he donada sobre l'altar per a expiar per les vostres ànimes (persones); efectivament, la sang en tant que ànima (vida) expia.

... ואני נתתיו לכם על-המזבח לכפר על-נפשתיכם ...

Cert que aquí es parla de la sang dels sacrificis, sang que és vessada sobre l'altar. La sang dels animals morts simplement per a menjar ha de ser vessada com aigua (Dt 12,16.24) o bé vessada i recoberta amb terra (Lv 17,13). Més amunt hem vist que Noè ofereix uns holocaustos, i l'olor agradable del sacrifici porta Déu a comprometre's a no tornar a maleir la terra (Gn 8,20-22). ¿Pot ser que en Gn 9,3 s'estigui concedint a Noè i als seus fills, a part de l'herba verda per a menjar, també la carn d'altres menes de sacrificis que no siguin l'holocaust? Es fa difícil d'afirmar-ho. En qualsevol cas, pot ser clarificador el text d'Ez 39,17, un oracle contra Gog:

I tu, fill d'home, digues així: El Senyor diu a l'ocell, a tot animal alat, i a tot animal del camp: Reuniu-vos, veniu i aplegueu-vos al voltant del meu sacrifici que he immolat per a vosaltres, sacrifici gran a les muntanyes d'Israel. Menjareu carn i beureu sang!³³

Ara bé, el rerefons més evident de Gn 9,5 s'escau en la història de Josep. En Gn 37,20.33 es pot llegir:

32. Un exemple ben clar és Is 10,5-19. El mateix tòpic figura en molts oracles profètics «contra les nacions». Igualment els oracles contra Egipte (Ez 29,5; 32,4). Vegeu L. BOADT, «Ezekiel's Oracles against Egypt. A Literary and Philological Study of Ezekiel 29-32», *BibOr* 37 (1980) 170: «The pattern is one of crisis – response – resolution and can be concretized as: *Crisis*: Pharaoh seems strong and poses a threat to Yahweh. *Response*: Yahweh exposes Egypt's weakness and reverses the threat. *Resolution*: a) God is vindicated by his punishment of Egypt. b) Israel is now secure as a result.»

33. R. M. HALS, *Ezekiel* (FOTL XIX), Grand Rapids, MI 1989, p. 282. L'autor creu que l'oracle s'inscriu en el gènere de la «guerra santa», o com a mínim en la perspectiva teològica que subratlla la total sobirania del Senyor en la guerra. L'oracle, a més, té una forta dimensió sapiencial i relació amb l'apocalíptica.

I ara, veniu i matem-lo; llancem-lo en un dels pous i diguem: «Un animal dolent l'ha devorat» [...]

[Jacob] la va reconèixer [la túnica de Josep tacada de sang] i va dir: «La túnica del meu fill! Un animal dolent l'ha devorat i ha ben trossejat Josep.»

... חיה רעה אכלתהו...

Voldria fer parar l'atenció en algunes observacions de la història de Josep. La primera, que és un intent (no pas una realitat) d'assassinat d'algú per part dels germans. Fictíciament es fa passar Josep com a devorat per una bèstia. La sang n'és la prova. Curiosament és la sang d'un animal inofensiu (un cabrit, vegeu v. 31), que ocupa el lloc del que hauria de ser la sang de Josep. No hi ha cap indicatiu del fet que es demani comptes de cap sang. La irreal mort de Josep ha estat una lamentable desgràcia. Però més endavant la història es capgira. Llegim en Gn 42,22:

Els va respondre Rubèn: «No us ho vaig dir, dient: No cometeu això contra el noi? Però no vau escoltar i, ja ho veieu, la seva sang se'ns reclama»

... וגם־דמו הננה נדרש ...

Per tant, es pot reclamar a algú «la sang» d'un altre, sense necessitat que hi hagi hagut cap mort. N'hi ha prou amb un abús de poder, que certament podria acabar amb la mort de la persona sotmesa. Això sol ja es considera un crim de *sang*, perquè la sang representa la vida de la persona.³⁴

En definitiva, la reclamació de la sang/vida d'algú per part de Déu és un acte de justícia en favor del qui ha estat sotmès a un abús de poder. Pot ser fins i tot un abús de poder no exercit directament sobre algú, sinó un poder no usat per a defensar i salvar una vida. Hi ha un text on Déu és el subjecte del verb דרש «reclamar» que exemplifica molt bé aquesta idea. En Ez 33,6 es planteja la qüestió d'un sentinella que no avisa de l'arribada de l'enemic. Déu reclamarà al sentinella la sang de qui mori

34. Així, «sang» esdevé un sinònim d'«ànima/vida», indicant la persona. B. KEDAR-KOPFS-TEIN, «דָּם», en *ThWAT*, II, col. 255. Però, segons l'autor, l'ús d'«ànima» mira la força vital en sentit positiu (la persona viva), mentre que l'ús de «sang» hi fa una mirada negativa (la persona que mor). De totes maneres, podem comprovar que la combinació de דָּם, «sang» (en plural com en Gn 9,5) amb el verb דרש, «reclamar» i amb subjecte Déu sols es retroba en Sl 9,13. Res no fa pensar en aquest salm que el suplicant hagi mort, però sí que la seva vida està sent destruïda. G. RAVASI, *Il Libro dei Salmi. Commento e attualizzazione*, I (1-50), Bologna 1981, p. 221. Ravasi defensa que Sl 9,13 presenta una definició de Déu amb dos moviments: com a «venjador de sang» (נָסָא), una institució que en la legislació antiga creava mort sobre mort, i com aquell que *recorda* l'indefens, record ceatiu, eficaç, que penetra en el pobre i el transforma. Pel que sembla, el segon moviment dóna una nova dimensió al primer.

(וְדָמוֹ מִיַּד־הַצֶּפֶה אֲדָרָשׁ). Ell no ha mort ningú. En això no és culpable. Però en la seva posició no ha fet res per a salvar la vida dels qui depenien de la seva vigilància. Una cosa semblant es diu en Ez 3,18.20, pel que fa a l'avís que el profeta, instituït com a sentinella, ha de fer al pecador per tal que abandoni el seu camí. Déu demanarà la sang/vida de qui mor pel seu pecat però no ha estat advertit pel profeta (וְדָמוֹ מִיָּדָךְ אֲבָקֵשׁ).³⁵ També val Ez 34,6.8.10.11, un capítol en què el profeta parla contra els dirigents del poble, comparats a pastors que «no s'han preocupat» del ramat del Senyor (וְלֹא־דָרְשׁוּ רֹעֵי אֹהֲלֵצֵאִי) i per culpa d'aquesta negligència «les meves ovelles s'han convertit en aliment de les bèsties» (וַתְּהִינָה צֹאֲנִי לֶאֱכֹלָה לְכָל־חַיַּת הַשָּׂדֶה).

En resum, pel que fa a Déu, reclamar la sang-ànima (vida) d'algú significa un acte a favor seu, tant si aquest algú ha «perdut la vida» a mans d'un altre o per negligència de qui se n'hauria d'haver preocupat, és a dir, per seguir la nomenclatura de Gn 9,5, per negligència del seu «germà». El profeta Ezequiel i el relat sapiencial de la història de Josep són la base d'aquesta interpretació. Si l'ambient de Gn 9,5 es correspon al que proposo, s'hi descobreix una missió a la preocupació per la sang-ànima dels altres, tant si hom s'hi sent proper (*home germà*) com si hom se'n sent enemic (representat pels *animals*). Si no es pot menjar la carn com si es dominés la vida, i per això la sang no forma part de l'alimentació, de la mateixa manera la sang-vida d'altres persones no pot formar part de «l'alimentació», és a dir, del domini que porta a destruir-los o a despreocupar-se de la seva sort. En cas de no observar-se aquesta norma, Déu mateix es faria valedor d'aquelles vides.

3.2. *Del domini a la idolatria*

De la mateixa manera que la sortida de Noè de l'arca acaba amb un proverbi (Gn 8,22), l'episodi que estudiem també presenta un proverbi abans de la inclusió final (Gn 9,6a):

Qui vessi la sang (vida) de l'adam, per l'adam la seva sang serà vessada.

שֶׁפֶךְ דָּם הָאָדָם בָּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָּךְ

La frase juga amb el verset anterior: enfront del Senyor que «reclama l'ànima de l'*adam*» (אֶת־נַפְשׁ הָאָדָם) per defensar-lo, es presenta ara el qui vessa «la sang de l'*adam*» (דָּם הָאָדָם), buscant la seva desfeta.

35. En aquests casos s'usa el verb בָּקֵשׁ en lloc de דָּרַשׁ.

R. Liwak afirma que «vessar sang» no és una paraula neutra per parlar de «matar», sinó que implica una valoració del fet subratllant que és un «matar» intencionat i, per tant, culpable, excepte en els casos de venjança de sang.³⁶ Val la pena, però, deixar constància que la intencionalitat i culpabilitat en el matar no es redueix a l'assassinat. Just abans de la interpretació que fa de l'expressió «vessar sang», R. Liwak introdueix l'exemple de Lv 17,3-4: qui ofereixi un animal, immolant-lo sense seguir les prescripcions sacrificials, «serà considerat culpable de sang» (דם יחשב לראש ההורג). És algú que «ha vessat sang» (דם שפך). Les normes prescriuen que el sacrifici ha de ser dut a l'entrada de la tenda del trobament per a presentar-lo com a ofrena al Senyor davant el seu santuari. Els animals sacrificats, doncs, han de ser duts al sacerdot i ser oferts com a sacrifici de comunió (Lv 17,5). El sacerdot aspergirà amb la sang l'altar del Senyor i cremarà el greix de la víctima (Lv 17,6). No fer-ho així seria tant com oferir sacrificis als ídols i prostituir-se davant d'ells (Lv 17,7).³⁷ Per tant, la culpabilitat de sang apunta, en aquesta situació, cap a la pràctica idolàtrica, no a l'assassinat.³⁸ En els sacrificis pel pecat (Lv 4) s'estableix que sigui el sacerdot qui «vessi la sang» (וַיֹּאץ כָּל־הַדָּם שֶׁפָּךְ) de la víctima al peu de l'altar (de l'holocaust) després d'haver aspergit amb una part de la sang la cortina interior del santuari i d'haver untat els angles de l'altar de l'encens (vv. 7.18.25.30.34). Aquesta deu ser la sang de la qual parla Lv 17,11, sang donada pel Senyor com a expiació. Però els sacrificis pel pecat s'ofereixen per faltes involuntàries, i certament que el sacerdot no és culpable de res!³⁹

En aquest sentit, és ben oportuna la disposició sobre les ciutats de refugi (Nm 35,10-34).⁴⁰ Aquesta legislació busca de protegir l'homicida involuntari de la persecució del venjador de sang (vv. 12.25). En cas de condemna per assassinat, el venjador de sang ha d'executar la sentència (vv. 19.21). Però si la comunitat jutja que l'homicida ha estat involuntari, el venjador de sang no pot actuar, i el convicte serà retornat a una de les ciutats

36. R. LIWAK, «שֶׁפָּךְ šāpak», en *ThWAT*, VIII, col. 432.

37. Les normes sobre els sacrificis de comunió són especificades en Lv 3. El capítol acaba (v. 17) quasi igual que Lv 17,7 («és una prescripció perpètua per a vosaltres i per totes les generacions»). Però Lv 3,17 hi afegeix que en aquests sacrificis no s'ha de menjar ni el greix ni la sang!

38. Hi ha un cas en què la sang no fa referència a la víctima sinó a qui ofereix el sacrifici. Es tracta de 1Re 18,28, on s'explica el ritual dels profetes de Baal: es feien incisions fins que la sang vessava damunt d'ells. Aquell sacrifici vol ser una prova que el Déu que respongui, el dels profetes de Baal o el d'Elies, serà realment Déu (1Re 18,24).

39. També és previst que els holocaustos siguin acceptats com a sacrifici d'expiació (Lv 1,4; vegeu Lv 17,8).

40. Vegeu Ex 21,12-14; Dt 19,1-13; Js 20,1-9.

designades, i obligat a quedar-s'hi fins a la mort del gran sacerdot (vv. 25.28). Fins després de la mort del gran sacerdot no podrà retornar a la seva ciutat d'origen. Si el convicte s'arrisca a sortir abans de la ciutat i el venjador de sang el mata, aquest últim «no és culpable de sang» (v. 27: אֵין לוֹ דָם).

El bloc legislatiu es completa amb dues precisions sobre la manera de desenvolupar els judicis. L'una determina que sols es pot condemnar algú a mort quan hi ha més d'un testimoni (v. 30). L'altra consisteix a no acceptar cap indemnització, ni per a salvar la vida d'un homicida culpable (aquest ha de ser condemnat, v. 31) ni per a fer anar algú a una ciutat de refugi o per a fer-lo retornar al seu lloc d'origen quan mori el gran sacerdot (v. 32). Com que en el verset anterior es parla de l'homicida culpable (כֹּפֵר לְנֶפֶשׁ רֹצֵחַ אֲשֶׁר-הוּא רָשָׁע), interpreto que aquí es parla de l'homicida involuntari.⁴¹ És a dir, que no es poden acceptar indemnitzacions per a contravenir la legislació. Si l'homicida és culpable, ha de morir. Si l'homicida és involuntari, té tot el dret a refugiar-se en una de les ciutats establertes i a estar-s'hi fins a la mort del gran sacerdot, moment en què podrà retornar a la seva terra. No ha de pagar per a poder exercir el seu dret.⁴² Seria un abús de poder envers el convicte! Evidentment, en cas de no pagar, es veuria exposat a l'actuació del venjador de sang.

Seguint aquest fil, interpreto la continuació del text. En Nm 35,33 es diu: «no profaneu el país on esteu» (וְלֹא-תַחַנְיֹפוּ אֶת-הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַתֶּם בָּהּ). Aquesta frase, única en tot el Pentateuc, troba en altres textos una ambientació ben concreta: la profanació del país és causada per la idolatria i el trencament de l'aliança.⁴³ La corrupció dels tribunals, exposant l'homicida

41. Contra M. NOTH, *Numbers* (OTL), London ²1980 (alem. 1966). Pensa que Nm 25,30-32 són unes afirmacions addicionals amb un lligam fluix respecte al que s'ha dit fins ara. Ell interpreta el v. 32 com la prohibició de protegir algú que no ho mereix, a través del suborn. També, PH. J. BUDD, *Numbers* (WBC 5), Waco, TX, p. 382. Per a ell Nm 35,31-34 representa una innovació sacerdotal. I expressa la seva sorpresa perquè aquí no es faci cap referència a la sang vessada accidentalment ni a com s'ha d'expiar aquesta culpa. En canvi, concordo amb G. J. WENHAM, *Numbers. An Introduction and Commentary*, Leicester – Downers Grove 1981, p. 236, tot i que no dóna tant d'èmfasi com jo al dret de l'homicida involuntari.

42. G. B. GRAY, *Numbers* (ICC), Edinburgh 1986 [última edició], pp. 475-476, creu que la regulació dels vv. 30-32 ha estat presa d'altres lleis referides al mateix tema. Segons Gray existia a Israel «el preu per la vida» anomenat כֹּפֵר. L'exemple que posa (Ex 21,29-30), per una mort no voluntària, estableix la condemna del propietari d'un toro que mata algú sense que ell es preocupi de l'actitud del toro. El propietari ha de ser condemnat a mort, però se li pot establir un preu com a rescat de la seva vida i l'ha de pagar. Em sembla interessant aquest exemple, perquè mira la condemna d'algú que és responsable de no vetllar per la vida dels altres, no de condemnar-lo per assassinat. A més a més, Gray defensa que la prohibició en Nm 35,32 d'acceptar indemnitzacions evidencia el caràcter punitiu del refugi en una de les ciutats establertes a tal fi.

43. L'apocalipsi d'Isaïes presenta el següent quadre (24,5): la terra ha quedat profanada sota la gent que hi viu perquè han transgredit les lleis violant el manament i invalidant l'aliança

involuntari a la mort, mostra molt clarament l'atmosfera que es vol denunciar. Quin sentit donar, aleshores, a Nm 35,33b: «perquè la sang, és ella la que profana el país» (כִּי הָרֶם הוּא יַחֲנִיף אֶת־הָאָרֶץ)? En la frase, la funció que millor s'escau a la partícula כִּי no és l'explicativa sinó la consecutiva. És a dir: «no profaneu el país on esteu, ja que aleshores seria la sang la que profanaria el país». Dins el context de les ciutats de refugi, el terme «sang» solament apareix unit al venjador: se l'anomena «venjador de la sang» (vv. [12].19.21.24.25: נָאֵל הָרֶם). Per tant, és la sentència que el venjador de sang executa la que profanaria el país com a conseqüència de la corrupció dels tribunals, particularment si persegueix un homicida involuntari a qui no s'ha permès de refugiar-se en una de les ciutats establertes a tal propòsit. En definitiva, no és la sang de l'homicida la que, en primera instància, profana el país sinó la corrupció que porta a l'homicidi.⁴⁴

Des d'aquesta perspectiva, cobra sentit Nm 35,33b: «la profanació del país no pot ser expiada per la sang vessada en ell» (יִכְפֹּר לָרֶם אֲשֶׁר שָׁפַךְ־בָּהּ) «(i)l·la profana». ⁴⁵ O sigui, que la mort de l'homicida involuntari a mans del venjador de sang, en cas de corrupció del tribunal, no expia. L'expiació del país profanat sols és possible a través de «la sang del qui la vessa» (שָׁפַךְ בְּרֶם). Gordon J. Wenham i B. Maarsingh interpreten que aquesta frase es refereix a la mort del gran sacerdot, que és la que permet que l'homicida involuntari pugui retornar al seu lloc d'origen.⁴⁶ Assumeixo aques-

eterna. Jeremies, per la seva banda (Jr 3,1.2.9), posa com a causa de la profanació del país les prostitucions i adulteris d'Israel i de Judà adorant pedres i troncs. Un altre exemple és Sl 106,38. Dins el repàs històric que fa el salm de la infidelitat del poble destaquen els vv. 34-39: els israelites s'han emparentat amb els cananeus i han imitat els seus costums, arribant fins i tot a sacrificar els seus fills i filles als ídols. Amb aquesta sang ha quedat profanat el país.

44. Vegeu com exposa el tema Ez 22,6.9.12, a través de l'expressió «vessar sang». L'abús de poder i la corrupció provoquen la mort. L'ambient general que es descriu en aquest capítol també és d'idolatria i de trencament de l'aliança. Igualment, Ez 18,10. Per tant, em distancio dels qui interpreten que a Nm 35,33 es tracta de la sang del qui ha estat mort voluntària o involuntàriament. Vegeu GRAY, *Numbers*, 476. Posa els exemples de Dt 21,1-9 (descoberta del cadàver d'algú que ha estat assassinat i del qual se'n desconeix l'assassí) i Sl 106,38. Certament que el text del Salm és el que s'aproxima a Nm 35,33. Però crec que la precisió declarant aquella sang un acte d'idolatria imitat dels pobles cananeus crea una estreta relació amb Dt 12,29-31, que es refereix al mateix assumpte. WENHAM, *Numbers*, 238, pensa que el text vol dir que tant si la mort d'algú ha estat provocada voluntàriament com si ha estat involuntària, s'incorre en culpabilitat de sang i es profana el país. Tots dos actes, cadascun d'una manera diferent, necessiten ser expiats.

45. El verb *puntuat* com a *pual*, normalment es tradueix en forma impersonal («es pot expiar»). Segons R. Meyer els verbs passius poden presentar-se en 3a persona del singular pressuposant un subjecte lògic no mencionat. El verb pot anar aïllat o construir-se amb ל. És el cas aquí, i el subjecte és «el país», ja que en la primera part del verset s'ha parlat de «la profanació del país» (R. MEYER, *Gramática de la lengua hebrea*, Barcelona: 1989, p. 373).

46. WENHAM, *Numbers*, 238: «The cities of refuge thus had a twofold purpose: to protect unconvicted manslaughterers from the avenger of blood and to serve as places of banishment for

ta interpretació, afegint-hi que l'expressió דם שפכו podria ser precisament una expressió substitutiva del gran sacerdot, entenent que la sang és el complement del verb «vessar» i no un constructe. Dit d'una altra manera, la profanació del país sols es pot fer per l'acció⁴⁷ de qui vessa sang, és a dir, del sacerdot.⁴⁸ No és que el sacerdot hagi de fer cap acció expiatòria específica. La profanació del país es veurà expiada quan no hi hagi corrupció en el tribunal i l'homicida involuntari pugui exercir el seu dret a refugiar-se i a quedar-se en la ciutat fins a la mort del gran sacerdot.

3.3. *Del domini a la semblança*

En Gn 9,6 la prohibició de vessar sang humana a través del poder rep un aclariment servint-se del tema de la imatge de Déu:

perquè a imatge de Déu (?) [Déu] ha fet l'adam.

כי בצלם אלהים עשה את־האדם

L'estructura d'aquesta frase és complicada quant a la formulació. El subjecte del verb «fer», «Déu», és implícit. «Déu», com a subjecte d'un verb en tercera persona, apareix en el primer verset de la perícopa. En el v. 5 «Déu» torna a ser el subjecte, també implícit, d'un verb en primera persona. No és estrany, tenint en compte que Déu, des del v. 1, és qui està parlant. En Gn 9,6b el discurs de Déu, però, no s'ha abandonat per a justificar el pas de la primera a la tercera persona. Per tant, la frase és una mena de citació. Les formulacions paral·leles sobre la creació de l'*adam* a imatge de Déu mostren diversitat d'enunciats. Així, en Gn 1,26 s'usa el verb «fer» i *adam* com a complement; els termes «imatge» i «semblança»

convicted manslaughterers. But the banishment for convicted itself was not construed as making atonement for the death man's blood. Atonement for manslaughter came through the death of the high priest. This is shown by the ban on ransoming murderers and manslaughterers. Just as a murderer cannot buy his life for money (31), so a manslaughterer cannot purchase freedom (32). Both have caused the death of another man, and only the death of a man can atone for the killing. That it was the high priest's death, not the exile of the manslaughterer [...]; B. MAAR-SINGH, *Numbers. A Practical Commentary*, Grand Rapids, MI 1987, p. 120 (hol. 1985).

47. Entenc que ברם és instrumental i no agent del verb passiu com passa en el לרם anterior del mateix verset.

48. Vegeu les expressions de Lv 4,7.18.25. Estic d'acord amb M. Noth quan diu que els incisos dels vv. 33 i 34 són un avís per a prendre's la qüestió del vessament de sang seriosament, des del moment que tot el país, on viu Israel i on el Senyor mateix habita enmig dels israelites, podria quedar profanat pel vessament de sang en qualsevol indret d'aquest territori. Ja no concordo amb ell quan seguidament afirma que l'expiació es pot dur a terme únicament per la mort de l'assassí. NOTH, *Numbers*, 256.

són construïts amb sufix personal referits a Déu, que és el subjecte de la frase. En Gn 1,27 tenim una frase doble. Primer s'usa el verb «crear» amb Déu com a subjecte, el complement *adam* amb la partícula d'objecte directe, i el mot «imatge» amb sufix personal referit a Déu. Després apareix el substantiu «imatge» formant un sintagma de constructe amb Déu, el verb «crear» amb el subjecte implícit (Déu), i el complement (*adam*) és expressat pel sufix personal de la partícula d'objecte directe. En Gn 5,1 s'usen dos verbs, «crear» i «fer», el primer dels quals no té forma conjugada sinó que funciona com a complement circumstancial del segon; el subjecte és «Déu» i hi apareix el complement *adam*; a continuació tenim el mot «semblança» en constructe amb Déu, el segon verb amb subjecte implícit (Déu) i el complement (*adam*) implícit a través del sufix personal de la partícula d'objecte directe. Aquí hi ha les formulacions:

Gn 1,26:	נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ
Gn 1,27:	וַיְבָרֵא אֱלֹהִים אֶת הָאָדָם בְּצַלְם אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ
Gn 5,1:	בְּיוֹם בָּרָא אֱלֹהִים אָדָם בְּדְמוּת אֱלֹהִים עָשָׂה אֹתוֹ
Gn 9,6:	בְּצַלְם אֱלֹהִים עָשָׂה אֶת־הָאָדָם

Penso que Gn 9,6b usa una formulació que té la mateixa intenció que Gn 5,1. La fórmula «a imatge de Déu» és puntuada com a frase de constructe, igual que en Gn 1,27a?. El complement té la mateixa forma, introduït per la partícula d'objecte directe, que en Gn 1,27a?. Però el verb ha estat substituït: en lloc de *crear* s'usa *fer*, com en Gn 5,1b?. I s'ha deixat el líptic el subjecte del verb, que evidentment és Déu.⁴⁹

49. François Castel s'ha adonat de la dificultat de la frase. F. CASTEL, *Comienzos. Los once primeros capítulos del Génesis*, Estella 2002, p. 122 (fran. 1986). Sobre el text de Gn 9,6 diu: «No acaba de percibirse bien la unión entre las dos partes de la sentencia. La primera parte parece ser un equivalente del ojo por ojo y diente por diente, pero ¿por qué este principio está vinculado con la afirmación de Gn 1,26: "Porque a imagen de Dios es como hizo Dios al hombre?" ¿Habrá que comprender que todo el que atenta contra el hombre atenta contra Dios mismo? Preferimos seguir el comentario del targum [...]». En contra d'aquesta idea, que reflecteix de fet el pensar més comú, vegeu R. LIWAK, «שָׁפַךְ šāpak», en *TWAT*, VIII, col. 432, el qual defensa que la integritat de la persona humana, expressada en la llei del talió rep una motivació teològica basada en l'ordre de la creació. El text del Targum al qual es refereix F. Castel és de Pseudo-Yonatan. Se'n pot veure la traducció a T. MARTÍNEZ SÁIZ, *Traducciones Arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. I. Génesis* (Biblioteca Midrásica 28), Estella 2004, p. 85: «Quien derrame la sangre del hombre con testigos, los jueces lo condenarán a muerte, y quien (la) derrame sin testigos, el Señor del mundo tomará venganza de él en el día del gran juicio, porque a semejanza de Dios hizo al hombre.» Suposo que el Targum ha agrupat les paraules diferentment del TM: «Qui vessi la sang de l'*adam* entre [altres] homes (בְּאִדָּם = amb testimonis), la seva sang serà vessada (= serà condemnat a mort). I aleshores hi afegeix el cas de la mort sense testimonis, reservant el judici a Déu (vegeu Dt 21,1-9 on apareix la declaració d'innocència dels habitants més pròxims al cadàver).

Tal com proposo en un article anterior, la fórmula mixta de Gn 5,1 serveix per a separar la creació de l'*adam* del fet de ser imatge de Déu.⁵⁰ Així és possible fer un pas més i comparar el fet de ser imatge de Déu amb el fet d'engendrar a la pròpia imatge (Gn 5,3). És a dir, ser imatge de Déu i ser imatge intra-humana es complementen mútuament.

A l'interior del discurs a Noè i als seus descendents, Déu hi apareix com a subjecte en Gn 9,5: ell reclama l'«ànima» (vida) d'un *adam* de la mà del seu «germà». El context dibuixa un ambient polèmic. Es pot seguir mantenint, com transmet Gn 9,6a, que «qui vessi la sang (vida) de l'*adam*, per l'*adam* la seva sang serà vessada»? És un *adam* qui ha de reclamar la sang (vida) d'un altre *adam*, o és Déu qui la reclama? El fet que la frase «a imatge de Déu va fer l'*adam*» sigui subjecte decanta la balança a donar més pes a la semblança intrahumana. I la qüestió que es planteja és: Qui ha de reclamar la «sang» (vida) d'un *adam* vessada per un altre *adam* igual que ell?

Si més amunt s'ha pogut observar la connexió de Gn 9,1-7 amb no sols Gn 1 sinó també i sobretot amb Gn 2-3, podem afegir un nou element a aquesta xarxa de textos afegint-hi la connexió amb Gn 4,1-16. Caïn ha mort el seu germà (v. 8) i ha rebut una maledicció que té a veure amb l'alimentació (vv. 11-12). Em pregunto si la resposta de Caïn al Senyor quan li pregunta pel seu germà («que potser el guardià del meu germà sóc jo?» *השומר אדמי אנכי*) és gaire diferent de l'atmosfera que es respira en els textos d'Ezequiel, on Déu reclama la sang al sentinella que no avisa del perill (Ez 33,6; també 34,6.8.10.11). Amb la particularitat que aquí Caïn és responsable directe de la mort del germà.⁵¹ Per això Caïn constata i reconeix la sentència en una frase construïda amb paral·lelismes (v. 14): «em bandeges avui de la terra fèrtil / i de la teva presència m'hauré d'amagar // seré fugitiu i errant per la terra / serà tot aquell qui em trobi, qui em matarà». Tot i que Caïn haurà de viure autònomament sense comptar amb la presència del Senyor, aquest es fa valedor de la seva vida. Si passés el que Caïn pensa (que tot aquell qui el trobi el matarà), qui el mati serà venjat

50. MARÍN, «Creats a imatge de Déu?», 37-39. Amb la creació de l'*adam* per part de Déu s'hi relacionen els temes de la distinció sexual, la benedicció i el nom que reben (Gn 5,2). No apareix aquí el tema de ser imatge o semblança de Déu.

51. CASTEL, *Comienzos*, 96, fa una curiosa interpretació, però al meu entendre plena de realisme cruel: «Pero Caïn dice quizás con mayor crudeza todavía: "Yo no sabía que era yo el guardián de mi hermano". Caïn no disimula, se pone a acusar. ¿Cuándo le había dicho Dios que tenía que guardar a su hermano? ¿No es entonces Dios culpable por su silencio? [...] ¿No es Dios mismo el verdadero guardián? ¿Por qué no intervino en vez de ponerse a juzgar ahora? [...] Podría también traducirse así la pregunta de Caïn: "¿Acaso soy yo el guardián de mi hermano, o, se sobreentiende, lo eres tú?".» Segons diu més endavant, la interpretació del Targum és que el judici contra Caïn va quedar retardat fins a la setena generació.

set vegades. Per a evitar que això passi, el Senyor posa un signe a Caín, justament perquè no el mati qui el trobi (v. 15). La venjança queda desactivada en ella mateixa. Déu preserva Caín i preserva qui el pogués matar!⁵² Per això, quan no se segueix la desactivació que el Senyor proposa, com és el cas de Lèmec, les conseqüències negatives es veuen multiplicades (vv. 23-24).

Sospito que aquesta és la preocupació general de Gn 9,1-7. Les argumentacions alimentàries dels vv. 3-4 no són més que la introducció al debat. La formulació sorprenent del v. 4 prohibint de menjar «carn» (amb la seva ànima, és a dir, la seva sang) apunta a una derivació del terme «carn» del pla alimentari al pla humà. Així, se subratlla l'accepció de *parentiu* associada al mot «carn».⁵³ Anteriorment he citat l'afer de Josep amb els seus germans (Gn 37,20.33). Vegem ara un altre verset d'aquesta història on es veu clar el significat de «germà» atribuït al mot «carn» (Gn 37,27):

Vinga, venguem-lo als ismaelites; que les nostre mans no vagin contra ell perquè és germà nostre, carn nostra (כִּי־אָחִיו בִּשְׂרֵנוּ הוּא). I el van escoltar els seus germans.

La preocupació de fons en aquest relat és la salvació de qui és declarat víctima (vegeu Gn 37,21-22.26). La mateixa categoria es descobreix en el Sl 79, experiència que el poble d'Israel viu en carn pròpia com a víctima, ni que es reconegui culpable. Són nombrosos els paral·lels que així ho palesen. El domini dels pobles sobre Jerusalem, convertint-la en una ruïna, és descrit amb la següent imatge: «han donat l'heretat dels servents de Déu com a menjar dels ocells del cel, la carn dels seus fidels a les feres» (v. 2).⁵⁴ La mortaldat a Jerusalem es representa amb la frase: «han vessat la seva sang com aigua» (v. 3: שָׁפְכוּ דַמָּם כַּמַּיִם).⁵⁵ Retorna el tema del ser víctima del menjar dels pobles, és a dir, del seu poder, en el v. 7. Llavors es demana l'alliberament de part del Senyor: «Ajuda'ns, Déu nostre salvador,

52. D. E. GOWAN, *From Eden to Babel, A Commentary on the Book of Genesis 1-11*, (ITC) Grand Rapids – Edinburgh 1988, p. 72: «The mark that God placed upon Cain is clearly protective in purpose and not the mark of a curse, as some have misunderstood it. [...] Its only meaning as the story is told is as a sign of God's grace, even grace toward the archetype of violent mistreatment of once's brothers and sisters.»

53. N. P. BATSIOTIS, «בָּשָׂר bāsār carne», en *Diccionario Teológico del Antiguo Testamento*, I, cols. 866-822. Concretament el punt 3.g.

54. Vegeu Jr 19,7; 34,20. I els textos comentats anteriorment sobre la imatge dels animals com a càstig (Lv 26,22; Ez 5,17; 14,21; 33,27; 34,5.8; Os 13,8; Sl 74,19).

55. Segons Dt 12,16.24, la sang dels animals morts per a menjar ha de ser vessada com aigua. Si hi ha cap mena de contacte entre aquests textos i el Salm, s'estaria atribuït a l'acció dels pobles un to idolàtric.

per l'honor del teu nom, salva'ns» (v. 9). L'ajuda que es demana va acompanyada d'unes imprecacions sol·licitant «la venjança de la sang vessada» (v. 10: נִקְמָה דַם-עֲבֹרֵךְ הַשָּׂפוּךְ), una venjança retornada contra els pobles «set vegades» per l'ultratge fet al Senyor (v. 12: שִׁבְעָהִים).⁵⁶ En definitiva, el domini dels pobles és vist pels habitants de Jerusalem com un vessament de sang, sang que ha de ser reclamada per Déu perdonant els pecats i alliberant. La imatge del «ramat que el Senyor mateix pastura» en el darrer verset (v. 13) mira, en canvi, a un tipus de poder que no solament no és opressor sinó que és alliberador. El final s'assembla a un text al qual ja he fet esment: Ez 34,6-11. El profeta parla contra els dirigents del poble, comparats a pastors que no s'han preocupat del ramat i, per culpa d'aquesta negligència, «l'han convertit en aliment de les bèsties». Ara el Senyor els pren el ramat. Ell mateix el busca i el pastura amb cura.

4. CONCLUSIONS

L'episodi de Gn 9,1-7 remet al relat de la creació quant al tema de la benedicció divina, concretada en la fecunditat i en el domini humans. Però les formulacions de Gn 9,1-2.7 donen un nou aire a la temàtica de Gn 1,26-28 en fer de la fecunditat i del domini humans quelcom compartit en el mateix espai, la terra, amb la resta d'éssers vius.

La benedicció divina comporta també el do de l'aliment (en Gn 1,29-30 hi ha un element compartit entre humans i animals: l'herba verda per a menjar). En el relat que estudio, l'aliment com a benedicció rep una restricció. Aquesta restricció no prové pas del relat de la creació de Gn 1 perquè ara es prohibeixi menjar carn amb la seva ànima-sang (Gn 9,3-4). L'estructura de concessió, juntament amb restricció pel que fa a l'aliment, més aviat fa pensar en Gn 2,16-17 i totes les conseqüències que té la desobediència del manament tal com es veuen en Gn 3. Aquestes conseqüències prenen l'aire d'una maledicció que afecta el menjar i el domini. L'enemistat fa acte de presència.

De fet, el tabú de la sang forma part del món cultural. La normativa de no menjar sang i la seva justificació (és l'ànima-vida de la carn) és ben present en Lv 17,10-14 i Dt 12,16.23-24. Tot i que la formulació sobre la sang que trobem en Gn 9,4 s'assembla més al text de Levític, l'estructura de concessió de menjar carn amb la restricció de la sang, apropa més el nostre text a la legislació del Codi del Deuteronomi. Tot amb tot, Gn 9,4 ho formula d'una manera molt especial, perquè prohibeix de menjar carn

56. Exactament com a Caïn, vegeu Gn 4,15.

amb la seva ànima-sang, mentre que els textos legislatius ho formulen simplement prohibint menjar sang. Però, el més interessant és que Dt 12 dóna una ambientació peculiar a la normativa. El context insisteix a no imitar les pràctiques culturals idolàtriques del cananeus, pobles als quals Israel dominarà per do del Senyor. El Codi de Santedat no invoca el context del domini sobre els altres pobles, però sí que insisteix que els sacrificis es facin seguint les normes establertes; altrament seria com oferir sacrificis als ídols.

Aquest és el context en què Gn 9,1-7 vol situar la benedicció de fecunditat i de domini. De la carn-sang com a aliment es passa sense transició cap a la sang humana (Gn 9,5). Déu reclamarà aquesta sang. Si tenim en compte el verset anterior, s'hauria d'entendre que es tracta de la sang que no es pot menjar. Però en aplicar-se a la sang humana, reclamada per Déu, el sentit esdevé metafòric. No crec que el text vulgui detenir-se, en primera instància, en el tema de l'assassinat. Així ho mostra l'exemple de la història de Josep (Gn 37,20.33; 42,22). N'hi ha prou amb un abús de poder per a considerar-ho un crim de sang. Aleshores, Déu es fa valedor de la vida de la víctima. Alguns textos d'Ezequiel mostren el mateix: la negligència en la preocupació per la vida dels altres, negligència que acaba amb la seva mort, també és reclamada per Déu com a crim de sang (Ez 3,18.20; 34,6.8.10.11).

D'aquí, que el vessament de sang humana mereixi una cura especial per part de Déu. Cura a favor de la víctima i fins i tot del culpable. L'anàlisi de la legislació sobre les ciutats de refugi (Nm 35,10-34) mira d'evitar les conseqüències que pot tenir l'abús de poder a l'hora de defensar l'homicida involuntari i, al mateix temps, el venjador de sang. Ara bé, en aquest context apareix en Gn 9,6 el tema de l'*adam* fet a imatge de Déu. No crec que s'estableixi un lligam fort amb Gn 1,26-27, sinó més aviat amb Gn 5,1, on al costat de la imatge divina cobra força la semblança-imatge intra-humana. El relat de Caín (Gn 4) em sembla molt il·luminador aquí. Després d'haver mort el seu germà, ell creu que qui el trobi el matarà. Però Déu es preocupa de marcar-lo amb un signe per desactivar la venjança. Per tant, crec que la renovació de la benedicció divina als humans en Gn 9,1-7 s'ha de llegir des de la perspectiva de Gn 1-4 (acabant amb Gn 5,1-3) i no sols des de Gn 1.

Gn 9,1-7 planteja una restricció de la llei del talió, fins i tot de les lleis referides al venjador de sang, pel fet que l'*adam* ha estat fet a imatge de Déu i a imatge dels altres adams. En connexió amb la restricció sobre l'aliment, el vessament de sang humana no pot derivar de cap manera cap a la idolatria, és a dir, cap a l'abús de poder derivat del trencament de l'aliança (vegeu Ez 22,1-16).

En definitiva, Déu demana comptes amb vista a la vida, fins i tot del culpable. No és estrany que després d'aquesta nova restricció es torni a parlar de la fecunditat i d'escampar-se per la terra (com els animals sortits de l'arca). Aquí sí que hi ha la benedicció de Déu. Potser aquesta és l'experiència pròpia d'Israel com a víctima salvada pel Senyor, el seu pastor, que en pren cura (Sl 79).

Joan Ramon MARÍN I TORNER
C/ Pi i Margall, 99, 3-4
08850 GAVÀ (Baix Llobregat)
CATALONIA (Spain)

(acabat en data 30.03.2008)

SUMMARY

The episode of Gen 9:1-7 goes back to the creation on account of the theme of the divine blessing, made concrete in the fecundity and dominion of human beings. But the formulations of Gen 9:1-7 give a new air to the themes of Gen 1:26-28 in making human fecundity and dominion something shared in the same space, the earth, with the rest of the living beings.

The divine blessing brings with it the gift of food, but food as a blessing also receives a restriction (Gen 8:3-4). The structure of concession, together with the restriction in terms of food, rather makes one think of Gen 2:16-17 and all the consequences for the disobedience of the commandment as is seen in Gen 3. These consequences take the form of a curse that affects food and dominion. Enmity shows itself.

The norm about not eating blood and its justification (it is the life of the meat) is present in Lev 17:10-14 and Deut 12:16:23-24. But the most interesting point is that Deut 12 gives a peculiar context to the norm. The context has to do with not imitating the idolatrous cultural practices of the Canaanites, peoples over whom Israel will have dominion through a gift from God. The Health Code does not invoke the dominion over other peoples, but it does insist that the sacrifices be done according to established norms, otherwise it would be like offering sacrifices to idols.

This is the context in which Gen 9:1-7 wants to situate the blessing of fecundity and dominion. Of the meat-blood as food it proceeds without transition to the blood of humans (Gen 9:5). God will require a reckoning for this blood.

The analysis of the legislation concerning the refuge cities (Num 35:10-34) looks to avoid the consequences that the abuse of power could have

when it comes to defending one who commits an involuntary homicide, and at the same time, the avenger of blood. In this context the theme of the Adam made in the image of God Gen 9:6 appears.

Gen 9:1-7 proposes a restriction of the lex talionis, even a restriction of the laws that refer to the avenger of blood, based on the fact that the Adam has been made in the image of God and in the image of other adams. In connection with the restriction concerning food, the shedding of human blood cannot veer off in any way toward idolatry, that is to say, toward the abuse of power derived from the breaking of the covenant (see Ezek 22:1-16).

Definitively, God demands a reckoning concerning life, even of the one who is guilty. It is not strange that after this new restriction the fecundity and spreading over the earth is spoken of again (as the animals who came out of the ark). Here we see the blessing of God. It could be that this is the experience of Israel as a victim saved by the Lord, her pastor, who cares for her (Ps 79).